

простым, ни сложным (составным). Это целиком зависит от наблюдателя, ибо в данном случае простота и сложность будут выступать как объективные характеристики символа.

Само понятие «символический объект» (в отличие от «символа как вещи») может фигурировать в языке внешнего наблюдателя лишь постольку, поскольку он может наблюдать действие символа на наблюдаемого индивида (и только после такого наблюдения).

Понятие «символический объект» связано с очень интересной идеей, совершенно иной, нежели идея «знака» или «знаковости». Оно не предполагает ни внутреннего качества, ни аспекта вещей (как когда мы говорим о знаке), ни тем менее их функции. Проблема, по-видимому, состоит в том, что в «символических объектах» мы имеем дело с особой разновидностью вещей, которые раскрываются нам в особых (и преимущественно объективных) ситуациях, называемых здесь «поля символов». Но (и это очень существенно) функции этих объектов раскрываются в чисто субъективном плане (не важно, идет ли речь об индивиде или группе людей), включающем в себя ментальную (и особенно апперцептивную) активность.

### **3. ОСОБАЯ КАТЕГОРИЯ СИМВОЛОВ**

Теперь мы переходим к рассуждению об одной особой категории символов. Напомним, что для нас, во-первых, символы существуют на уровне некоторого спонтанного функционирования структур и вообще содержательностей сознания, во-вторых, они существуют на уровне вторичной проработки, осуществляемой в некотором предполагаемом нами массовом процессе жизни, человеческих коллективах, их истории, коммуникациях и т.д. И есть, кроме этого, специальные символы, вырабатываемые философией, которые тоже нужно ввести в классификацию. Их нужно отличать от других

элементов философского знания, имея в виду, что конструкции в философии, называемые нами символами, выполняют особую роль в аппарате философского анализа. Они специально вырабатываются философами, а не обнаруживаются нами на уровне спонтанного функционирования сознания.

В философии эти символы часто являются «напоминаниями» о характере самой философской процедуры, напоминаниями о том, что то, что говорится в этих частях философского аппарата, не должно приниматься за фактически, или реально, существующее. Например, Декарт понимал, что то, что он оставлял позади себя для того, чтобы перейти к использованию рефлексивной процедуры, должно было быть удержано и обосновано через придание символического характера некоторым шагам самой философской процедуры. Он ввел *cogito ergo sum*, сохраняя в сознании и понимании, что есть моменты времени, не связанные и дискретные в отношении друг к другу, и что остается событие, аналогичное этому свойству времени, — смерть. Декарт часто говорил, что мы знаем о смерти, что она случится, но что она случится вне какой-либо связи с тем моментом, в котором мы об этом знаем или можем знать или думать. Как показывает семантический анализ известной формулы Декарта, эта формула не имеет в виду, что «Декарт мыслил (*cogitat*) потому, что он есть (*est*)» в смысле какой-то причинной связи, из которой силлогистически по следствиям можно было бы заключить о причине; напротив, для него «мыслить» есть «быть», т. е. для него сознать и быть (*cogitare et esse*) лежат в пределах одной и той же структуры сознания на уровне ее психической проработки в том виде культурной деятельности, который мы называем философией.

Можно было бы также привести в качестве примера почти всегда ложно толкуемую идею Гегеля об абсолютном духе. Абсолютный дух Гегеля, по-видимому (по структуре понятия), является также философским

символом. Сам характер терминологии гегелевской «Феноменологии духа» указывает на то, что абсолютный дух есть нечто, что некоторым образом одноправленно; абсолютный дух существует только в порядке своего рода «прогресса своей самореализации». Совершенно очевидно, что чисто семантически абсолютный дух означает какое-то внебытие и совершенно несущественно, какая позиция мыслится здесь исходной для философствования вообще, ибо, как исходная позиция, она может быть мыслима как соотносимая с сознанием.

Все-таки мы склонны думать, что декартовская «символическая» формулировка стоит гораздо ближе к содержательности сознания как объединяющая его с бытием в одну структуру («объединяющая» не означает «тождественная»). Для Декарта «мыслить» и «быть» никогда не были тождественны, потому что эта формулировка в целом являлась «единичным философским символом» — так же как идея абсолютного духа являлась, в смысле нашего рассмотрения, не идеей, а тем символом, который у Гегеля означал «философствование», т. е. то, без чего невозможно начинать философствование, и, таким образом, играл роль какого-то специфического философского символа. Этот символ сам по себе означал, грубо говоря, конец сознания, начало смысла (что невозможно у Декарта, потому что философский символ Декарта означает их совмещение, а не начало и конец). И в этом смысле можно сказать, что символ Декарта соответствует «невременности» сознания, в то время как символ Гегеля указывает на специфическую операцию, которая вносит сознание во время, т. е. лишает его одной определенной характеристики сознательной жизни. Иначе говоря, Гегель вносит сознание вовнутрь предметов, отходя от картезианской линии, на которой развивалась философия Нового времени, если датировать ее возникновение XVII веком. Эта линия состояла в переносе характеристик сознания на аппарат философского

анализа. То есть считалось, что характеристики сознания могут приписываться только тем процедурам, которые применяются в философии, и сознание есть такое измерение, которое должно быть полностью выведено, элиминировано из предметов, которые изучаются и рассматриваются объективной наукой. Это было связано с глубоким осознанием самого характера научной процедуры, поскольку она была введена.

Чем научная процедура отличается, скажем, от аристотелевской онтологии или науки? В учебниках по истории науки тема, которая нас сейчас интересует, часто фигурирует в неосмысленном виде — в виде описания того разрыва, который галилеевская физика совершила по отношению к физике аристотелевской, порвав окончательно с аристотелевскими формами, или внутренними формами вещей. С точки зрения Декарта, предметы в той мере, в какой они являются объектами научного анализа, не имеют «внутреннего» и в качестве обладающих «внутренним», или «формой», они наукой не могут рассматриваться и пониматься. И в той мере, в какой речь шла о сознании, для Декарта это означало следующее. С одной стороны, мы имеем право описывать предмет как вещественно-пространственную структуру. Это — наука. Но одновременно мы имеем право говорить о тех условиях, в которых мы описываем предмет как вещественную структуру. К этим именно условиям применим термин «сознание» в том смысле, что они должны быть обозначены в особом метафизическом аппарате, в том числе символически. «Я мыслю, следовательно, существую» вводится как условие самой научной процедуры, но следует помнить о том, что если здесь исследуемый (мыслимый) предмет берется совместно с условиями сознания, то слово «сознание» относится к условиям, в которых «я научно о чем-то мыслю или говорю». Но это не значит, что предметы и объекты имеют какое-то свое внутреннее измерение, которое называется «сознанием».

Гегель эту процедуру несколько меняет; увлеченный своей своекорыстной полемикой с Кантом, он впадает в иллюзию, что решил проблему «вещи в себе», в действительности он натурализирует сознание, внося его внутрь самой действительности и самих предметов, и рассматривает всякое бытие, или «вещь в себе», как духовное бытие, или внутреннее, и в этом смысле как нечто, что поддается рациональному осмыслению и изображению. То есть здесь он «отступил» от науки, которая как раз и считает, что в той мере, в какой мы наделяем предмет, ставший объектом научного исследования, какой-либо внутренней жизнью, самостоятельной потенцией, мы тем самым выводим этот предмет из круга научного рассмотрения.

Когда Кант сказал, что «вещь в себе» непознаваема, или что проблема «вещи в себе» не является проблемой науки, то он был глубоко прав. Ведь фактически он говорил следующее: в той мере, в какой объект является предметом науки, он неспонтанен и, следовательно, должен рассматриваться нами пространственно, как эксплицированный вовне предмет, а в той мере, в какой нечто самостоятельно и спонтанно, имеет внутреннее измерение, например, «человек», то это — не объект науки. Кант об этом напоминал, указывая на то, что «Я», о котором говорится в аналитике сознания, не есть субстанция. Он имел при этом в виду, что «Я» есть символическое обозначение чего-то как того, что объектом стать не может, в той мере, в какой это что-то пониманием «Я» сохраняется в качестве спонтанного самостоятельного бытия. Именно в этом качестве оно символизируется и помещается в философский раздел, называемый «Аналитикой сознания», где «Я» фигурирует как негативный философский символ. Но мы должны постоянно помнить о том, что в этом случае «самобытность бытия» и «человек» не являются объектами науки. В той мере, в которой есть спонтанность, нет науки, а в той мере, в какой есть наука, нет спонтанности.

Здесь можно было бы также привести и другие «выводные формулировки символа», т.е. образы и формулировки философствования, которые самими философами в качестве таковых не обосновывались в их символической манифестации. В этом смысле, скажем, интересны экзистенциалисты, которые и сознательно, и бессознательно используют в качестве философских символов какие-то вторичные и третичные символы культуры.

Скажем, в «Чужом» Камю, служащем, кстати, объектом интерпретации семиотики, момент убийства связан с безумным блеском солнца, т.е. здесь смерть символизируется образом света и энергии. Интересно, что в современной культуре подобного рода ассоциации проводятся довольно последовательно. Можно в качестве примера взять доктора Оппенгеймера, который, наблюдая взрыв первой атомной бомбы, комментировал его цитатой из «Бхагавадгиты», где самая страшная бойня была связана с великолепным блеском «тысячи солнц».

Такое символизирование смерти прежнего мира, очевидно, возникает у многих авторов совершенно спонтанно. И Камю, и Оппенгеймер используют сознательно или полусознательно определенные культурные символы, которые могут не иметь никакого отношения к сознанию и являться вторичными. Но эта символика одновременно, если ее наблюдать со стороны, «зовет», «призывает», «притягивает» к себе вторичную интерпретацию, без которой, вообще говоря, она и не живет. То есть в том-то и дело, что, поскольку первичный символ прямо или опосредованно связан с жизнью сознания, он, оставаясь в своей потенции интерпретируемым, живет и без интерпретации. Между тем такого рода вторичная символика предполагает интерпретацию как бытовую, так и научную, что дает нам повод полагать, что как она сама, так и ее интерпретация вызваны к жизни одними и теми же факторами.

Вообще некоторые основные философские понятия могут считаться нами символическими в отношении данной философской системы или исторически сложившегося философского направления. Приведем два примера.

Нам кажется, что понятие феномена в кантовской традиции является специфическим символом не потому, что он неопределим, — его, наверное, можно определить. Мы знаем, что в самом общем смысле слова феномен — это любое событие или любой факт, знание о котором нам уже дано задним числом как о действительности в проработке нашего мышления. [Известно, что и Кант, и Гуссерль отказывались говорить о каком-нибудь факте, предмете или событии как феномене, если они нам не даны в такого рода проработке.] В нашем истолковании «феномен» становится символом, когда мы имеем в виду определенный тип соотношения, сопряженности между нашим «психическим» знанием (т. е. нашим мышлением, жизнью, языком и т. д.) в его универсальной философской модификации и жизнью сознания. При такой интерпретации мы в понятии феномена откладываем нечто реально существующее, поскольку это реально существующее прошло через совершенно определенную индивидуальную обработку, сопрягающую в себе жизнь сознания и работу психики. То есть мы видим в нем именно символ определенного события знания и сознания. Философский смысл этого события можно примерно описать так: наши познавательные способности направлены (или обладают интенцией) на построение эмпирических фактов, но они не могут быть направлены на природу этой направленности (или интенции), либо на первичные условия введения эмпирических факторов в сферу этой направленности. Данный символ был указанием на строй сознания, называемый наукой, или рассмотрением науки как строя сознания (ведь научный взгляд на мир не есть нечто само собой разумеющееся, «натуральное»).

Другой пример — это понятие воли у Шопенгауэра, которая выступает как символ осознания процесса человеческой жизни, вернее, как символ осознания им творческого (инновативного) процесса. Вот здесь, в этом месте, чего-то нет; нечто «проектируется» как возникающее и появляющееся, и эта проекция невозможна без волевого импульса, который в философской модификации Шопенгауэра выступает как импульс сознательной жизни, а не как импульс индивидуально-психического механизма субъекта. То есть это не та воля и воление, с которым имеет дело психология, а та вещь, называемая волей, которая, будучи соотнесена с определенными структурами сознательной жизни, т.е. с принципиальной способностью бытия к инновациям, символизирует ее способность к явлению, появлению. Но это «явление» или «появление» следует понимать скорее в древнеиндийском смысле — как выявление того, что «есть», а не как появление того, чего не было, т.е. как импульс, который идет к развертыванию каких-то ядерных образований сознания, и в этом смысле воля у Шопенгауэра является таким специфически философским символом, соотносимым с жизнью сознания, — как в древнеиндийской традиции — «первичное желание», примарный импульс к «развертыванию» сущего.

Такого рода философский символ, опосредствованно связанный с сознанием, не может не зависеть от «сознательных» интерпретаций, с которыми он, хотя и опосредствованно, событийствует. Но на уровне вторичных своих интерпретаций он будет жить независимо от того, будет ли он действительно адекватно понят в качестве символа или не будет. И поэтому «волю» у Шопенгауэра мы можем рассматривать вне зависимости от того, как он сам понимал этот «смысл», не говоря уже о том, как он вообще был понят в рамках немецкой и европейской философской традиции. Но тут гораздо важнее другое. «Воля», буквально понимаемая как символ, существует не только независимо



от того, как она понималась читателями Шопенгауэра или даже теми, кто хлеб свой насущный зарабатывал, писавши и говоривши о нем, но и от того, как она понималась самим Шопенгауэром или понимается самими нами. Ибо раз она символ, то (в смысле третьего постулата симвонологии) она сама может так или иначе (т.е. даже и в вовсе отрицательном смысле) индуцировать в нем (в нас, в них) понимание или непонимание сознательного содержания, с которым вторично соотносится.

Если призадуматься над теми особенностями, которые обнаруживаются в факте этой независимости символа, то мы сможем по-иному посмотреть на привычные способы коммуникации знания в известных нам культурных механизмах. Здесь перед нами вообще какой-то другой принцип коммуникации, другой принцип построения самого коммуницируемого знания, принцип, о котором можно сказать следующее: завершённое знание вообще не может коммуницироваться; или: если что-то «произойдет» и коммуницируется, то это — незавершённое знание. Этот принцип, который в «обратном» виде фигурировал в приложении ко второй главе, но применительно к культурам, здесь эксплицируется в отношении самого мыслительного содержания. Завершённая мысль вообще не передается. Может передаваться незавершённая мысль, самому ее «автору» непонятная или не обязательно понятная. Во всяком случае, здесь по-иному действуют те особенности понимания и непонимания, о которых мы говорили в том же приложении. В случае Шопенгауэра, как нам кажется, именно потому «воля» как символ и могла быть коммуницирована в историко-философской градации, что за ней стоит нечто, чем Шопенгауэр сам не владел как мыслью, — нечто этим символом символизированное и в нем или через него данное.

И можно себе представить, что какие-то специфические философские символы фиксируют такую незавершенность применительно к операциям логического

мышления. [То есть они выступают всегда там, где этих операций нет в философской системе или, скажем, где вырабатываются какие-то первоначальные условия для этих операций, которые сами этими операциями не являются.]

Нам кажется, что принцип незавершенности связан прежде всего с неопределенностью символизируемого сознательного содержания, с неопределенностью, которая в философствовании часто выступает как незнание того, с чем на самом деле мы имеем дело сейчас — с сознанием или психикой.

Теперь мы вернемся к двум терминам, которые было бы интересно рассмотреть в смысле того, что было только что сказано выше. Это — «Я» и «смерть». Дело в том, что когда Будда говорил о том, что «Я» не существует, то он, по-видимому, этим указывал на то, что он не знает такого состояния сознания, которое могло бы иметь это значение. То есть если «Я» что-то обозначает, то это должно относиться к состоянию сознания, но что такого состояния сознания, как «Я», он не знает.

Нам кажется, что это центральное положение буддизма очень интересно было бы дополнить рассмотрением по аналогии такого понятия, как «смерть». Мы могли бы предположить, что смерть существует как определенная структура сознания, но тогда «смерть» превращается из символа закона существования, из того, что по существу является центральным символом «европейской философии существования», в одну из десятков или сотен структур сознательной жизни. И когда мы говорим: «нет „Я“», и когда мы говорим: «есть смерть», здесь очень просто устанавливается аналогия двух явлений сознания: одно — негативное, другое — позитивное. То есть смерть есть, но что это? Мы понимаем смерть в смысле нашей метатеории сознания как одну из структур сознания и воспринимаем «Я» как псевдоструктуру сознания. Мы не можем сказать, что формулировка «„Я“ умирает» — в смысле симво-

лического аппарата нашей метатеории — осмысленна, поскольку «умирает» относится, по нашей классификации, к реально существующей структуре сознания, а «Я» — к отсутствующей структуре сознания.

Безусловно, что в смысле науки, а также философии, которая занимается существованием, а не бытием (т. е. которая не занимается онтологией), имеет смысл высказывание типа «„Я“ умирает», или «„Я“ обречено на гибель», или, скажем, «мир умирает», или «мир рождается». Вообще эти высказывания некоторым очень опосредованным образом символизируют определенную научно-философскую направленность мышления, ориентированного не на сознание, или равным образом сюда относится высказывание типа «я бессмертен». В нашем понимании бытия, в смысле нашей метатеории сознания, остается возможной лишь формулировка типа: «Я» соотносится со «смертью», как псевдоструктура сознания со структурой сознания, и символизирует это соотношение.

Но даже в рамках нашей метатеории сознания возможен другой вариант рассмотрения этого случая. На смерть можно смотреть, как на такую же псевдоструктуру сознания (или даже не структуру сознания), какой является время, не усматривая между ними никакого принципиального различия. И если на основе принципиального аргумента буддизма, что не имеется такого состояния, как «Я», можно было бы сказать, что все же имеется несколько состояний сознания, к которым могло бы быть символически привязано что-то называемое «Я», то нечто весьма схожее можно было бы заключить и о смерти.

Тут уместно вспомнить одну очень важную параллель: то же самое, что буддийские философы школы Виджнянавада говорили о сознании («сознание» отлично от «потока сознания»), можно допустить и о времени («время» не связано с «потоком времени»). И тогда «смерть» нам явится уже не в качестве особой

структуры сознания, а в качестве символа дискретности времени, именно не времени, а дискретности времени. Или, более точно: «смерть» есть символическое обозначение дискретности моментов времени по отношению друг к другу в категории сознания. Ибо мы не знаем последовательности моментов времени сознания, поскольку сознание данного момента не вытекает из предшествующего момента времени сознания. Мы знаем, что мы вообще умрем, но не знаем когда. В этой ситуации мы можем обозначить самый факт этого незнания, обозначить его как то, что нуждается в воспроизведении на уровне сознания, интерпретируемого в психических механизмах. И в отношении к сознанию этого условного времени событийности человеческой в пространстве и времени используется не один, а два символа: сначала — «бессмертие», и лишь по отношению к символу «бессмертие» — сопряженная с ним «смерть». Вот два сопряженных символа, и они вырабатываются везде, где есть философская спекуляция, в той мере, в какой эта спекуляция вводит две структуры (отличающиеся одна от другой по способу введения!): «Я» как псевдоструктура сознательной жизни и «Я» как элемент символического аппарата философского анализа.

Таким образом, то «Я», которое Кант вводил, предупреждая, что это не субстанция, вводилось Буддой как симптом того, что какие-то вещи мы (т. е. те, о которых он говорил «они») не знаем, и симптом этого незнания есть «Я».

И таким образом, мы могли бы сказать, что незнание некоторых вещей о сознании «символизируется» термином «смерть», а незнание некоторых других вещей о сознании «символизируется» термином «Я».

Но когда мы говорим, что «смерть» не структура сознания, а символ дискретности времени, то здесь особенно подчеркивается то обстоятельство, что дискретно время психической проработки и психологи-

ческой интерпретации и сознательной жизни. «Дискретность» здесь выступает как самостоятельная структура сознания. В этом смысле мы могли бы сказать и другое: не вполне понятным остается — что такое само время, потому что мы сейчас говорим не о структуре сознания, которая называется «время». Возможно, что время существует как некоторая сопряженная область структуры сознания, но скорее это не так: скорее время относится не к собственно сознательной жизни, а к ее переработке в индивидуально-психическом механизме (как это полагал замечательный философ Жан Гегел), обратная проекция которой фиксируется в структуре сознания, именуемой «дискретность времени». В структуре сознания, называемой нами «дискретность времени» и символизируемой первично символами «смерть», «бессмертие», происходит порождение вторичных, третичных и т. д. символов, имеющих все менее и менее отношения к собственно сознанию и все более и более — к проработке сознательной жизни в индивидуально-психическом механизме. Таким образом, мы могли бы сказать, что символизм «бессмертия — смерти» определенно тяготеет к психике, потому что он символизирует то, что находится между психикой и сознанием.

С точки зрения чисто метафизической символы существуют как символы (а не как вещи, могущие нечто символизировать) только внутри интерпретаций. И эти интерпретации совсем не обязательно являются сознательными, т. е. теми, в которых сознание читает само себя. Чаще всего это те интерпретации, в которых культура читает саму себя, придавая разным вещам, образам, словам и формулировкам (которые, кстати, и на самом деле могут оказаться символами) определенное символическое значение и рассчитывая, надеясь, что эти вещи, образы, слова и формулировки «вдруг» заработают, вдруг окажутся сопричастными бытию сознания. Такого рода романтическими расчетами полна мировая (не

скажем — «европейская», или «русская», или «восточная») культура последнего столетия, (т. е. с 70-х годов прошлого до 70-х годов нашего). Приведем несколько избитых примеров в такой несознательной (но, заметьте, ни в коем случае не «бессознательной»!) символизации.

Пример первый — мы условно назовем его «первая линия Фридриха Ницше»<sup>1</sup>. Ницше придумал (точнее — создал представление) «сверхчеловека», которое у него самого не несло ни символической, ни псевдосимволической функции, но явилось прямым и четким результатом его рефлексии. Что он отрефлектировал? Он просто отрефлектировал в себе тот классический и безраздельно господствовавший в европейской (включая русскую) литературе образ «естественного человека» Руссо, который сам Руссо считал одновременно и этическим идеалом, и естественным положением вещей, не понимая, что он явился создателем одного из самых искусственных образований в европейской культуре (гораздо более искусственного, чем все куклы Гофмана) и что это гомункулическое создание есть само не только продукт исключительно развитой рефлексии, но и образец самой крайней рационализации результата рефлексии.

Но, отрефлектировав в себе «естественного человека» Руссо, Ницше считал его христианином и иудеем, немцем и евреем. Он не понял (это просто не входило в его философскую задачу), что его «сверхчеловек» отрицает не рационализм беспомощной христианско-иудейской культуры, а слабость ее рационализ-

---

<sup>1</sup> Конечно, Ницше — это прекрасный повод для философствования. Но не только это. Будучи блестящим ученым филологом, он в философии был спонтанен, настолько, что любое, даже самое объективное, систематизирование его философствования превратит его идеи в идеологию, каковой они никогда не были в действительности. Но, что еще более важно, вся его жизнь (как и жизнь Кьеркегора) прошла в символических ситуациях, и он (как и Кьеркегор) понимал, что они не могут разрешаться иначе, как проживанием их до конца.

ма, а еще точнее — слабость и оскудеваемость руссоистской тенденции в европейской культуре. Ницше сам нес ее в себе, сам ее осознал, сам ее проклял и... сам же ее модернизировал, создав «антиобраз» естественного сверхчеловека, несущего в себе ту нерационализируемую силу, которая, перелившись в будущее, послужила бы ядром новой культуры. Он не сделал одного: не произвел вторичного отрефлексирования того, что было им сделано. В этом, и только в этом отношении Ницше — предтеча экзистенциалистов, ибо те также обычно не доходили до вторичной рефлексии, посредством которой только и можно корректировать, контролировать и устранять субъективности первичной рефлексии.

За это ненавидимая им культура отомстила ему на всех уровнях. Томас Манн превратил его в загадочного интеллектуального пошляка в «Докторе Фаустусе», советские философы 30-х годов — в «идеолога расизма и человеконенавистничества», а немецкие философы 20-х произвели с его «сверхчеловеком» не очень сложную операцию, превратив его в этический символ (не «принцип», не «идеал», а именно символ!) антиинтеллектуализма, как они же использовали магическую диаграмму правосторонней свастики в качестве эмблемы «арийской эры». Но здесь сходство только в том, что и «сверхчеловек», и «свастика» получили символическую интерпретацию, как если бы их использование «подключило» их пользователей к той силе сознания, которая может «развязаться» посредством символа. Однако в первом случае этого теоретически не могло произойти, потому что «сверхчеловек» есть нечто просто не существующее в отношении сознания (т.е. не может рассматриваться ни как «состояние», ни как «структура» сознания), а во втором случае этого не могло произойти, потому что в том месте, где происходила символическая интерпретация, просто не было сознания (хотя сам символ, как вещь, оставался символом сознания).

Интересно заметить, что такого рода «гиперсимволизация», или «символомания», весьма характерна для тех (сейчас весьма популярных) социально-культурных сдвигов, которые получили довольно удачное название «культурные революции». От шутовского монашества Ивана Грозного и псевдоритуализма петровских оргий, через «культ Верховного существа» Максимилиана Робеспьера, к «антиритуалам» атеистического безумия русских 20-х годов, антиклерикальным «вотанизмам» Третьего рейха и сакрализации текстов Мао в современном Китае — весь этот ряд являет нам примеры не «карнавализации культуры» (как она описана у Бахтина), а осознанных интерпретаций предметов, событий и текстов в их новой (или иной) символической функциональности.

Пример второй — «вторая линия Ницше». Критика Фридрихом Ницше его культуры, не отрефлексированная им самим, т. е. не превращенная им в экспликацию опыта своей сознательной жизни, превратилась в текстах Шпенглера, а затем и Тойнби в особого рода историософию (заметьте, сам Ницше историософом никогда не был). В этой историософии культура сначала приобретает черты, делающие ее целостным, интегральным представлением, затем осмысливается как развивающийся организм и, наконец, сама подвергается символизации в качестве особого надчеловеческого объекта, объекта, символизирующего то коллективное сознание, то коллективную судьбу. И не замечательно ли, что в такой историософии «культура» выступает в виде противовеса (только «в виде» — на самом деле обе тянут в одну сторону!) другому (также несуществующему!) идеальному объекту символизации — «исторической необходимости» в марксистской философии?!<sup>1</sup> При этом

---

<sup>1</sup> Похоже на то, что подобно тому, как понятие «культура» у Шпенглера и Тойнби является следствием субъективистских «недоработок» Ницше, так понятие «историческая необходимость» в марксизме является следствием субъективистских «недоработок» Гегеля.



Ницше интуитивно понимал, что, так сказать, «ошибка культуры» не имеет отношения к сознательной жизни, в то время как его историософские продолжатели фактически включили в культуру все, сделав ее символом всеобщности, совокупного человеческого бытия (т. е. они делали с ней то же, что марксисты с историческим процессом).

Но пожалуй, самое важное здесь — это то, что абстракции приобретают свойства вещей, — иначе псевдосимволизация просто невозможна. Коль скоро в обыденном мышлении среднего человека культура воспринимается как погода или еда, мы уже имеем дело с псевдосимволом, который возник как результат интерпретаций мышления, не могущего себя отрефлексировать на следующем уровне. Но почему же это все-таки псевдосимвол, а не, скажем, миф? По той же самой причине: всякий миф, т. е. всякая мифологическая конструкция, как и ее отдельный элемент, не нуждается для своего бытия в вещественных свойствах и качествах. Напротив, очень часто вещи или событию надо потерять нечто из своей вещественности или событийности, чтобы быть мифом. Или если это положение несколько переформулировать, то мы могли бы сказать, что всякий миф есть в той или иной степени «психологизированная вещь» (или событие), тогда как псевдосимвол есть овеществленная абстракция разума, остановившегося на полпути в своей работе.

Пример третий — «третья линия Фридриха Ницше». Представление Ницше о некой нерационализируемой силе легло в основу самой символической концепции нашего времени — концепции Фрейда. В теории Фрейда имплицирована чисто семиотическая (мы бы даже сказали — сверхсемиотическая) предпосылка: всякая вещь есть объект символической интерпретации (именно «есть», а не «может быть рассмотрена как»... Фрейд был не современным позитивистом или эпистемологом, а естествоиспытателем и идеологом). Более того, он открыл свойство объектов быть

символами инстинктивных сил<sup>1</sup>. Но как классический естествоиспытатель догейзенберговского периода он не понимал, что сама интерпретация объекта как символа предполагает, что у них (т. е. у интерпретации и у символа) одна природа — природа сознания. А для него осознание наблюдателя всегда было противопоставлено натурности наблюдаемых объектов.

Замечательно, что именно Ницше, решительно уйдя от гносеологической проблематики новой европейской философии, фактически установил дихотомию «энергетика бессознательного — рефлексия сознательного»<sup>2</sup>. Восприняв эту дихотомию (а восприятие Ницше к концу XIX века уже вошло в «культурный комплекс» не только германской, но и русской культуры), многие психологи следующего поколения стали видеть в психологическом факте (практически в любом!) повод и основание для вопроса: «Что это? Стихия или рефлексия?»

Перед Фрейдом этот вопрос не стоял: все уже было стихией<sup>3</sup>. Стихией, спрятанной в онтогенезе личности, либо в генезисе культуры, либо, наконец, в филогенезе человека<sup>4</sup>. Но чем же здесь будут символы? И совсем уже замечательно то, что ни один теоретик психоанализа (ни сам Фрейд, ни Юнг, ни Нейманн, ни Адлер, ни, наконец, Эрик Эрикссон) никогда не занимался мета-теорией символа, довольствуясь (в лучшем случае) его феноменологией. В одном случае символ — это просто «дырка», через которую «сознание сейчас» читает то, что было в «подсознании тогда»<sup>5</sup>. В другом случае

---

<sup>1</sup> Поэтому символы у Фрейда имели «значение», но не имели «смысла». Отсюда же — отражение ими прежде всего негативных аспектов инстинктивной жизни.

<sup>2</sup> Что, разумеется, предполагало отсутствие самосознания у энергетического начала и энергетика — у сознательного.

<sup>3</sup> В этом, как и во многом другом, у него сказался «рефлекс наивного биологизма».

<sup>4</sup> Отсюда — безумные исторические экстраполяции, как в «Тотеме и табу».

<sup>5</sup> Это понимание скорее характерно для Фрейда в его «Лекциях по психоанализу».

это — факт осознания личности (и культуры) самой себя через стереотипные образы коллективной подсознательной жизни (Юнг). В третьем случае это — факт очень сложной трансформации, которой нечто в сознании подвергается под влиянием бессознательной стихии (Эриксон, отчасти Лэйнг). Во всех трех случаях работа по интерпретации чего-то как символа абсолютно отделяется от символа, и он остается вещью, смысл которой всегда находится где-то в другом месте<sup>1</sup>, но не в ней самой. Мы же думаем, что сама интерпретация чего-то как символа включает себя (и интерпретатора с его рефлексией) в сознание, если это символ, а не псевдосимвол. Мы бы даже сказали — в «стихию сознания», ибо оно имеет свою стихию. Пониманию этого психоаналитиками всегда мешала их детская убежденность в том, что сознание некоторым образом контролирует несознание. Индийские йоги начала христианской эры прекрасно знали, что сознание может контролировать только само себя.

#### 4. ПЕРВИЧНОЕ И ВТОРИЧНОЕ В СИМВОЛИКЕ

Теперь, поскольку первичный символ сознания по нашей симвонологии есть «вещь» (именно вещь, а не феномен), можно представить себе такую ситуацию, когда использование этой вещи вне каких-либо интерпретирующих условий, само по себе, случайно вводит индивидуальный психический механизм в структуру сознания (в смысле третьего постулата симвонологии). Вообще такое включение может происходить по-разному. Во-первых, психический механизм может быть включен путем непосредственного «попадания» в дан-

---

<sup>1</sup> В палеонтологии культуры, в эмбриологии личности, в методологии исследователя-психоаналитика, наконец! Поэтому мы заметили выше, что в таких трактовках у символа всегда будет некоторое универсальное значение, но никогда не будет конкретного смысла.